

人間の根源的存在性格に関する若干の考察

石 瀬 秀 治

内 容

はじめに.....	2 頁
一、物質的存在および動植物の生命の存在性格.....	2 — 5 頁
二、人間の存在性格.....	5 — 10 頁
1、人間とその自然的社会的文化的環境との関係.....	6 — 8 頁
2、人間とその身体的感性的衝動的環境との関係.....	8 — 10 頁
三、人間存在の有限性.....	11 — 26 頁
1、理論理性の自由における有限性.....	11 — 14 頁
2、実践理性の自由における有限性.....	14 — 22 頁
3、人間存在の根源的有限性.....	22 — 26 頁

はじめに

私は曾って、拙論「人間と社会」(富大経済論集、第十二卷、第三、四号合併、昭和四十二年三月)において、宇宙や太陽系や地球などの発生成立について、それぞれの専門家の驥尾に従って、その大筋を要約し、ついでそうした地球上における生命体や人類(ヒト)の誕生進化の過程を大まかに辿り、さらにそうした人間の特徴として文化と社会と歴史を挙げ、それらのそれぞれについて幾つかの問題を説明したのであった。ところで、私は、そうした問題との関連において、とくに人間の歴史性あるいは歴史的主体性という観点から、曾ねてより人間の存在性格をさらに一層根源的に検討するという方向に進まざるをえなかったのである。私は、こうした観点から、この小論ではそうした人間の根源的な存在性格について少しく触れてみたいと思うのである。

とは言つても、この小論の草稿はすでに早く昭和二十二年に上記と同じ問題意識にもとづいて或る講義のために書かれたものであるが、今回は通合によりそれを大体そのままここで活用することにした。なお与えられた紙数も限られているので、文献上の挙証は殆んどすべて割愛せざるをえなかった。

一、物質的存在および動植物的生命の存在性格

われわれは人間の根源的な存在性格について述べる前に、まず物質や動植物的生命体の存在性格を簡単に検討することから始めよう。

まず、単なる物質的存在の世界、あるいは他の言葉で云えば、単なる無機物の世界は全く所謂因果律の必然性に支配せられ、因果的必然性によって規定せられているのであって、そこには所謂自由の入る余地のないものであることは新めていうまでもないであろう。

それでは、次に、植物や動物の如き、一般に生物生命体の世界についてはどうか。原理的に云つて、植物や動物のような生命体は、それが単なる物質的存在あるいは物体とは異なり、まさに生命体であるかぎりにおいて、単なる因果的必然性のみにはつきないところの自発的能動性、つまり自由をもつといわねばならぬのである。すなわち、そうした生命体はすべて環境のうちに生存し、その環境から例えば栄養となるものを外から必然的に与えられることによってその生命を養われるのであるから、すべて生命体はまずこの外なる環境に受動的必然的に順応せねばならず、そのかぎりそうした生命体は外なる環境にたいしては受動的、必然的、被限定的なのである。しかし、そうした生命体が外なる環境に受動的に順応し、外なる環境から例えば栄養となるものを摂取同化排泄する作用そのものにはすでに一種の自発性がみられるのである。けだし、外なる環境を内に同化するということは、外なる環境の物質をみずからの力によって、ある形に形成するということであり、つまり、自発的に外を内に形成することであり、従つて外からの必然の力を自発的に内に変容するということだからである。こうした自発性が全くないものであるならば、動植物的生命体におけるさまざまな作用や活動は全く成立しない。生命体が絶対的に必然的な制約を環境から受けるものであるならば、最早生命としての自発性が失われて、機械的となり、生命ではなくなる。すなわち、生命あるかぎり、自発性があり、自発性があるかぎり、絶対に必然とはいわれない自由があり、つまり、生命のあるところに自由があると考えられるのである。そのかぎり、そうした生命体は環境にたいしては受動的、必然的、被限定的でありながら、しかも同時に環境にたいして能動的、自発的、限定的なのである。このように、生命現象は、すべて生命体が環境に受動的に順応し、環境より被限定的に養われると共に、他面自発的能動的に環境のものを自己のうちに摂取し、自己のうちに消化し、同化し、排泄する作用や活動によって成立しているのである。生命とは、総じてこのようにそうした受動的順応と自発的活動とが、自己同一の形において、統一されている現象な

のである。すなわち、生命は環境的限定と個体的限定、つまり環境が個体を限定することと個体が環境を限定することが自己同一を形成しているところに成立する、環境と個体との連関の全体の場の現象なのである。生命は決して個体のみの現象ではなく、また同様に単に環境のみから理解されうる現象でもない。従来、前者の立場においては生気論的生命観が考えられ、後者の立場からは唯物論的生命観が主張されてきたのである。

しかし、生命現象はすべて生命個体と環境との連関の全体、あるいは両者の相互媒介的場の出来事なのである。ところで、しかし、動植物的生存がいかに生命として上に述べた意味での自発的自由をもつとは雖も、それはなお殆んど環境(外的及び内的の)から直接に制約限定されているといわねばならないのである。すなわち、動植物的生存においては、その個体の環境にたいする反応は環境のいかに殆んど必然的に制約せられ、反応する自由はあっても、自由なる反応はみられない。それらの作用や活動は外なる環境に殆んど必然的に制約規定されており、そこにはまだ真に自由が顕わになっていないのである。それらの活動は時にはまことに巧妙な自発的創造活動を営むようにみえるものもある。しかし、そうした行動の終局の規定原理は矢張り真の自由ではなくして、種的一般者なのである。アリストテレスが、動物は種の奴隷である、と語る所以である。それらはどこまでも種的一般者の制約限定のもとに立ち、それらの真の行動の規定中心となっているものは種的環境的一般者なのである。それらはどこまでも種的環境的一般者からの必然的制約限定のもとに行動しているのであって、それらの生存や行動の根拠は決して個体の自発性があるのではない。動植物的生命はその生存根拠あるいは行動原理を種的環境的一般者のなかにもち、かかる一般者の自己限定として必然的に制約規定されているのである。個体の生存範域は種的一般者の生存範域と相表裏し、両者は直接に連続融合している。従って、動植物的生存においては、生命個体と環境が互に否定的に対立するものとはならず、それらは真実の意味において環境を対象としてもつことがないのである。それ故、そこにはいまだ真の十分な充実した意味での

個体や個体の自由が顕わになつていないのである。それらは自然の被造物として自己を限定する自然はもつけれども、みずからが限定する自然をもたないのである。種的環境的限定というものがその生の凡てであつて、勝義の自由なる個体的限定というものをもたないのである。それはただ、みずからを産む自然的環境的種的一般者によつて支配限定されるのみであつて、自己の母胎たる種的環境を他者として対象化し、さらには自己や自己の欲求すらも他者的対象としてこれにたいして距離をもち、逆にこれを限定支配する自主的能動性や自発的創造性をもたないのである。

このように、動植物的生存においては、それが生命であるかぎり、上に述べた意味での自発性や自由をもつてはいるが、しかしそれはなお殆んど環境の必然的規定のもとに立ち、いまだ真に自発性や自己規定性をもつとはいえないのである。みずからの行動の規定原理や規定中心をまさにみずからの内にもち、自己が真にみずからの行動の決定根拠となるという意味の自由は遂に動植物的生存のうちには認められないのである。

一、人間の存在性格

われわれは、前の節において、動植物的生命体一般の生存性格について述べたのであるが、人間も広い意味でそうした生命体に属するかぎりにおいては、何らかの形や次元において、それと同様の性格や構造をも含んでいることは云うまでもないのである。しかし、人間の生存や実存は単にそうした動植物的生命、あるいはその作用や活動につきないものをもっていることも明白である。例えば、アリストテレスによれば、「生物はその靈魂の種類によつて段階を異にする。靈魂とは生物において物質を動かし変じ形づくる形相を意味する。最下等のものは植物の靈魂にしてただ栄養と繁殖との作用を有する。一層高等なる動物靈魂は植物靈魂の上にさらに感覚と欲求との作用を有し、一部のものは移動の能力をも有する。人間においては以上の諸能力の上に

さらに理性が加わる」のである。すなわち、人間の実存はまさに理性をもつことにおいて動植物的生存と本質的に相異なる。ところで、理性とは根源的には現在において過去の経験を媒介にして未来の行為を先取りし、企劃するところの推論の作用である。つまり、人間が現在において過去の経験を媒介にして未来を実行に先だち概念を通して先取りし、これを企劃投企するところに理性の本源的功能がある。理性の働きは行為実践における推論的予料投企なのである。したがって、「理性は行為を産出する原因である」(Kant, Kritik der reinen Vernunft, s. 578)といわれる。そして、人間にとって未来が理性によって企劃投企されるものであるのは、理性が本来的に自由を前提にしているからである。だから、「我々は自由を理性の原因として認識する」(Kant, ibid. s. 83)理性と自由とはまさに相關概念であり、両者は云わば同一物の両面にほかならない。理性はまさに自由を産出・発現する能力であり、理性があるということは自由があるということであり、自由があるということは理性があるということなのである。このように、人間にとって理性がその本質的な実存性格をなすと同様に、自由もまた人間実存の本質的契機となっているのである。

さて、ここでそうした人間の自由に関する決定論と非決定論との論争などに立入ることは省略して、直ちにそうした人間の自由における実践的・倫理的な意義に關連して二つの点に触れておきたいと思う。

1、人間とその自然的・社会的・文化的環境との關係

先に既に暗示したように、まず人間の意志行為を全体的・具体的に考察した場合、そうした人間の意志行為は、一面においては外からの環境的必然によって運命的に限定せられてはいるが、しかも他面においては未来をイデアや価値の実現を志向しつつ使命的に改革創造するものであるかぎりにおいて、自由なのであり、過去の必然即未来的自由なのである。云うまでもなく、人間存在は根源的に所謂「世界内存在」(In-der-Welt-sein)であり、世界の内に必然的運命的に投げ入れられた被投的存在なのである(Heidegger, Sein und Zeit)。人間

が常にそうした「世界内存在」であるかぎり、その生活や行為は常にそうした現実の世界からさまざまな制約規定を受けざるをえないのである。人間はいかにするも外なる自然的の、あるいはまた社会的文化的な現実の世界からの制約限定を脱することは不可能である。しかしまたこのことは決して人間の行為が単にそうした外界から因果必然的に制約限定されるものであることを意味しない。一体われわれ人間が外的環境からの制約限定を、恰も外からの制約限定として自覚するのは、まさにわれわれ人間が自由にして外的環境を否定超越し、外的環境を逆に主体的に内から制約限定しうるからにほかならない。外的環境からの必然的制約限定はそのかぎりまさに行為的主体の内からの自発的制約限定を予想し、これと相關的にのみ自覚されるのである。まさに相等しきもののみが相等しきものを知ることができるのである。シェラーも言えるごとく、人間のみが世界を自己の対象としてこれに対立するのであり、まさにそのことによつて人間のみが環境を対象としてもつものとなり、人間においてのみ外的環境は真実の意味において人間を制約限定し、また人間もさらにこの外的環境を逆に内から制約限定するという関係が生ずるのである。(M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*) だから、人間の主体的行為は、なるほど人間が根源的に世界内存在であるかぎり、そうした外的環境からの制約限定を脱することはできないが、しかしまたそれは外的環境から単に因果必然的に制約限定されるのではなく、それにも拘わらず、つまり、それを否定的媒介として、逆に主体的に内から未来にイデアや価値を志向しつつ外なる自然的な、また社会的文化的な環境を改革創造していくものなのである。

論理的に言えば、個体的主体は決して単なる普遍の特殊ではない。個体が単なる普遍の限定につきるものであるならば、個体は個体の十分な充実した意義をもつことができないのである。個体的主体の十分な充実した意義は外なる環境的普遍の限定を逆に内から否定的に限定超越するところにあると云わねばならないであろう。このことは決して目新しいことを述べたものではなく、寧ろ陳腐な事柄に属するとも言うべきであろう。し

かし、今日世界の文明先進国においてさえ、「大衆社会」状況において、そうした歴史的社会的環境にたいする過剰に画一的平準化的なる模倣的同調傾向や所謂「他人志向型」や狭い自閉的な私生活主義に踟躕する傾向などがみられ、従って逆に未来に対するイデアや価値への志向性や将来社会に対する主体的な改革的創造性などの生活意識において欠けるところがあるのを省みる時、矢張りこの点はどれ程注意しても、注意し過ぎることにはなるまいと思う。

2、人間とその身体的感性的衝動的環境との関係

次に、われわれ人間の自由なる行為が今述べたように外からの環境の規定に単に因果必然的に制約限定されるものでないということに関連して、またこれと同様に、さらに云わば内なる環境としての身体、特に本能、衝動、感情などによっても、決して単に直接に、あるいは因果必然的に制約限定されないものであり、またそうあるべきではないという点についても少し触れておきたいと思う。

これも既に先に述べたように、元来、人間は決して単なる動物的感性的なる生存ではなくして、同時に精神的理性的なる実存なのである。人間は根源的に感性的にして同時に理性的なる二重性格の実存者なのである。道德的当為ということもそこにこそ成立の根源的根拠をもつのである。つまり、道德的当為は人間が深く感性的欲求に触発されるものでありながら、なお自己の本質たる実践理性を意志の規定原理とするという連関においてのみ成立するのである。それ故に、われわれが単に感性的欲求に因果必然的に規定せられて行為するということは、その本質たる実践理性の立場からみるならば、われわれがその本質たる理性の立場に背反し、それを喪失して、単に動物的感性的欲求に因果必然的に拘束束縛されているにほかならない。それは自己の内なる環境的他者としての感性的欲求の力に因果必然的に強制束縛されている状態、あるいはその奴隷となっている状態である。人間の行為が外的環境から因果必然的に規定されていることが自由でないように、それがまた内的

環境、すなわち自己の内なる他者としての感性的欲求から因果必然的に限定せられるのも自由ではありえない。両者の場合において形式的に相違するのは、根本的にはただ他者としての環境が外的であるか、内的であるかということだけである。人間の自由はここにおいてもまた人間の内なる他者の環境たる単なる感性的欲求から決して因果必然的には規定されなくて、却ってこれを自己の本質的普遍たる実践理性によって否定超越するところに成立するのである。

しかし、勿論このことは、人間の行為が本能、衝動、感情のような感性的欲求の制約や触発を全く免れうるものであるということの意味するのではない。もともと、人間は、上にも述べたように、感性的にして理性的なる二重性格の実存なのである。だから、人間が人間たる限り、その感性を離脱し、さらにはその触発制約を免れるということは原理的に不可能なのである。人間のいかなる行為と雖も、一面においてそうした感性によって触発され、刺激されており、あるいはそれと何らかの関連をもたざるものはない。また、感情のうちにもさまざまな価値ある感情がみられるのであり、感情と理性とが美しく滲透し合い、調和し合っている「美しい魂」というものもあるのであり、さらには偉大なる事業は偉大なる情熱なしには成し遂げられえないのである。然し、それにしても、このことは矢張り人間の行為が全く感性的な力によって因果必然的に制約限定されるものであることを意味しない。人間の自由はだから一面そうした感性に深く触発されながらも、これを実践理性の道徳法則によって否定的に超越するところに成立するのである。

カントは、理論理性の立場において証明することのできなかった自由の実在性を、道徳法が直接に意志規定の原理として働いているところの「理性の事実」 *Faktum der Vernunft* の立場から確立して、自由は道徳法の存在根拠 *ratio essendi* であり、道徳法は自由の認識根拠 *ratio cognoscendi* であるとしたのである。(Kant, *Kritik d. p. V. Vorrede*, s. 4) 尚引続きカントの言葉を引用しておこう。「実践的意味における自由とは決

意性が感性の衝動による強制から独立することである。蓋し決意性は、それが受動的感性的に *pathologisch* (即ち感性の動因によつて) 触发 *affizieren* せられる限り、感性的である。決意性が受動的に強制されうる場合には、それは動物的 *thierisch* である。人間の決意性は一面成程感性的である。が然し他面動物的 *brutum* ではなくして、自由 *liberum* である。何故ならば、感性はその働きを必然的たらしめないで、却つて人間には感性的衝動による強制から独立にみずから自己を限定する能力が存するからである。(Kriick d. r. V. s. 562) 「感性的衝動によつてのみ、換言すれば感性的にのみ限定されうる決意性は單に動物的である。然し、感性的衝動から独立に、従つて理性からのみ表象せられる動機によつて規定せられ能う決意性は自由なる決意性である。」(*ibid.* s. 830) すなわち、人間の眞の自由はそうした内なる環境的他者としての感性的欲求を自己の本質的普遍たる実践理性の法則によつて否定的に克服超越し、実践理性が意志の規定原理となるところに成立するのである。とにかく、今まで述べてきたように、人間の眞に自由なる行為とは、外的環境にたいする場合と同様に、その内的なる環境からの制約限定を否定的に媒介しながら、進んでそれを逆に制約限定し、止揚克服していくところに成立するのである。

ところで、今ここに述べたことも、新めて言う迄もなく、從來すでに広く説明紹介されてきているところである。しかし、先に指摘しておいたのと同様に、今日の「大衆社会」状況や改革と戦争という激動的危機的な国際状況や国内状況が、感性的衝動的な人間類型、あるいは短絡的な刹那主義的人間傾向、さらには衝動的消費型の行動傾向などに基づくさまざまな社会病理的なまたは社会解体的な諸社会現象の増大をも刺激し病める理性の時代や理性からの逃避の時代の感をも免れないのを省みる時、矢張りこの点も何度繰り返し強調されても、強調し過ぎることにはなるまいと思う。

三、人間存在の有限性

1、理論理性の自由における有限性

われわれは、前の節で、人間存在における理性的自由の実践的や倫理的な意義について少し述べたのであるが、そうした人間の理性的自由は近代以来特に自然科学による自然認識の領域において広く顕著に発展せしめられるにいたっているのであり、そこに所謂「自然の発見」が行われたことは周知のとおりである。このようにして、自然の世界は人間悟性の働きにより観察や実験にもとづいて限りなくその姿を顕わにされうるものと考えられ、やがて人間の悟性が余すところなく自然の世界を照しだすことによって、人間そのものが遂には自然の支配者となることが信ぜられたのである。これらの問題にたいし今ここで広く論ずることは省略して、ただ次の二つの問題、すなわち人間悟性の自由とは一体いかなる構造を有するものなのかという問題と次に人間が自然を理性によつて自由に支配するということはそもそも何を意味するのかという問題について簡単に吟味し、そうした理性的自由についてみられる一種の言わば有限的性格を指摘しておきたいと思う。

第一の問題は、カントが「純粹理性批判」において、悟性はいかにして自然を認識するかという形において原理的に取り上げて問題にしたところのものである。カントにおいては、自然認識は決して自然の模写として成立するのではない。却つて、人間悟性が「経験の創始者」なのであり、「自然の法則の源泉」なのであった。われわれが「自然」とよぶ現象における「秩序と合法性」とは、そこへ「我々自身が持ち込む」ものにほかならないのである。このようにして、人間の悟性が自然にたいして立法者の地位に立っているのである。しかし、この場合、人間悟性が自然にたいして立法者の地位に立つとはいっても、それはどこまでも外から直観に与えられる多様な感覺的実質をまず前提とするのである。つまり、人間の悟性は、まず直観に外から多様な

る感覺的「実質」が与えられることによってのみ、その多様な「実質」を自己のさまざまな「形式」的原理、あるいは「範疇」によつて統一綜合するのであり、そこに始めて対象に関するわれわれ人間の認識が成立するのである。だから、人間の悟性がその自然認識においてどれほど自然の創始者であり、立法者であるとしても、その悟性が外から与えられる多様な直観を前提とし、多様な直観が外から与えられた場合にのみ、悟性がそうした統一綜合を実現するのであるかぎり、それはまさしく哲学史上において所謂神的なる悟性や叡知的直観や無限なる悟性と名付けられうるものではなくして、外から対象が与えられることによってのみ直観が可能となるような受動的なる感性を媒介にする有限なる悟性にほかならないのである。私は今この点についてこれ以上深入りしたくないのであり、ここでは唯人間の認識能力としての悟性が上に述べたような意味と構造において有限なる悟性であることを指摘するだけで充分なのである。

そして、これは、拙論「人間と社会」において述べたように、もともと宇宙や地球における原始生命が、宇宙や地球におけるさまざまな物質の原子や元素が極めて長い年数にわたつて化学的に因果必然的な形において反応し合い、融合し合うという過程を通して、發生誕生し、またそうした原始生命が宇宙のなかで一面においてその多様な環境的諸条件に因果必然的に順応しながら進化發展してきたものであり、もちろん人間生命も同様に一面においてはそうした外からの多様な所与の環境的諸条件に因果必然的に順応していくことによつてのみ、その生命の行動や認識活動を営み得、また發展もさせることができたものにほかならないという根源的な事実に基づくものである。

次に第二の問題に移ることにしよう。第二の問題は、人間の悟性が自然を自由に支配創造すると語られる時それは一体いかなる意味なのであろうかということである。実際、われわれ人間は特に近代以来多くの科学的知識の成果を応用して現実の世界や生活を自由に支配し、創造するにいたっているのであるが、しかしこの場

合そうした自然の自由な支配や創造とはいかなることを意味するのであろうか。それは、言うまでもなく、人間悟性が言わば神における無からの創造支配のように全く思うままに現実の世界や生活を実現し、創造しうることを意味するのでは決していないのである。すでにフランス・ベーコンも言えるように、人間の悟性はただ「自然に服従することによってのみこれを支配し」うるにすぎないのである。われわれ人間はただ自然の秩序や法則に随順することをおしてのみ自然を支配しうるのであって、われわれ人間には自然の秩序や法則そのものを自由に支配することは全く不可能なのである。われわれ人間が自然的環境やさらには歴史的社会的環境をさまざまに支配して、これらを改革創造することができるのも、一面においてわれわれ人間が自然の法則とか歴史や社会の理法を遵守し、これらに随順することによってのみ可能となるのである。われわれ人間がそうした自然的環境や歴史的社会的環境を変革創造することができるかぎりにおいて、成程われわれ人間は自由であるということができるのではあるが、そうした自由な変革創造は他面において必ずそれらの環境の必然的な法則や理法に従うということ、つまりそれらの環境の必然的制約規定を媒介するということによってのみ可能となるのである。だから、この点においてわれわれ人間の環境支配は恰も有限なるものとよばれるのが正当なのである。それは決して言わば神のごとき全智全能なる者の支配創造ではないのである。

われわれ人間が、増上慢にも、しばしば自然や社会を支配すると語ることによって、その実自然や社会の極く微小微細なる領域のみを近視眼的に形振かまわず操作していくという過程が進むかたわらにおいて、未曾有の大きささまざまな形における悲惨な公害や自然環境の破壊と残酷極まりない原子爆弾や戦争悪による災害や不幸などをまきちらして憚らないのであるが、今日緊急に先ず科学と倫理の關係に真摯に留意し、資本主義的利潤追求第一主義や二元道德的帝国主義などにもとづく社会悪、戦争悪、国家悪にたいしもつと高次のトータルな観点から公正周到に反省配慮することが切望されてならないのである。しかし、地球上においてわれわれ人

間が永遠の国際的な反戦平和と国内的な民主人權にもとづく万民の福祉に到達するまでには、まだまだ多くの愚かな試行錯誤と長い年数を必要とするのもあろうか。

2、実践理性の自由における有限性

人間の道徳的自由の意味についてはすでに前に述べたところである。すなわち、われわれ人間は感性的にして同時に理性的なるものであり、一面感性に深く触発規定されながらも、他面これを自己の本質的普遍たる実践理性の道徳法によつて統制規律すべきものであった。このようにして、例えばカントにおいては、「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行爲せよ」ということが、実践理性の原則とされたのである。われわれも、カントと同様に、理性的道徳法の客観的普遍性の概念はこれを確信して疑わない。しかし、現実の世界においてはこの普遍的なる道徳法の実質的客観的内容が何であるべきかということについては、いちいちの社会的状況において既成的に示されているわけではない。もちろん、日常平凡なる社会的状況においては、道徳法の具体的客観的内容、あるいは道徳的善の実質的客観的内容が何であるべきかは何人にも容易に理解されるでもあろう。しかし、われわれ人間が、真に深く道徳的たらんと欲し、いちいちの行爲における道徳的善の実質的内容が何であるべきかを洞察せんとすればする程、また行爲の場の状況が非常非凡にしてそうした洞察にたいして複雑にして困難であればある程、われわれ人間にとってしばしば善の実質的内容を洞察把握するということが極めて困難なものとなるを禁じえないであらう。倫理学上所謂直覚説は善の具体的客観的内容はその都度直覚的に明らかになるものと考えられているが、しかし決してそうではない。そうした直覚は時代により、グループにより、人により異なりうるのである。だからわれわれはそうした直覚ということについて決して明るいオプティミズムをもつことができないのである。人間が道徳的たらんとする程、

又さらには行為の場の状況が非常非凡にして複雑不透明なる程、そうした行為の場の善の具体的実質的客観的内容は決して容易には洞察し難くなる。倫理は本来論理を内に含むものであるが、そしてわれわれ人間が真に倫理的たらしめとする程、論理をつくしてそれぞれの行為の場における善の内容を客観的に確立しなければならぬのではあるが、そうした善の実質的客観的内容がしばしば遂に把握され難いものとなる時、それは人間の實踐理性の有限性や限界を語るものにほかならないと思う。われわれにとって善の具体的実質的客観的内容が時々刻々において凡て直覺的に明瞭なものであるならば、ある意味において人生はどれほど生き易くなるかもしれないといえよう。しかし、人間の行為はしばしば新たな極めて困難な實踐の場に直面し、恐らくは相互に衝突する二つ以上の価値を含む道德的状況において、その都度その都度みずからそうした新たな難局を解決し、それに新しく創造的に応答していかなねばならないのである。この場合、その応答は常に新たにみずから洞察して、みずから出し与えねばならないのである。これに対して、例えば学問上の問題、つまり単に理論理性のみの領域における問題は、その解決を、止むをえざる場合には、次の世代や時代に引渡すのであるが、それはしかし本質的には決して悪とよばれるべき事柄ではないであろう。しかし、現在自己に課せられた現在の実践的場からの問いかけにたいしては、自己みずからこれを洞察して、これに応答していかなければならないのである。その応答は今此所という実践的場からその提出を緊急に待期されつつあり、今此所という実践的場において是非にも自己みずから答えていかなねばならないのである。それは原理的には延期せられたりまた他の者に代行してもらうことを許さないものなのである。ここにこそ人間の行為が道德的にはしばしば恰も一種の飛躍や冒険や賭けごとの性格をもつ所以がみられるのである。このようにして、現実の世界からの道德的問いかけに遂には答えられない、あるいは答え難いという体験や境位から、人はしばしば道德的自由そのものに絶望し、これから逃避し、さらにはこれを懷疑的に否定するという態度さえもとるにいたるのである。

だから、人間が道徳的自由をもつということは、なるほど人間の特権であり、あるいは人間の偉大性を示すものではあろうが、しかしわれわれ人間が真に深くその都度の実践的場における道徳的善の実質的内容を見出すということが、時には極めて困難、さらには不可能でさえあることを省みる時、そうした道徳的自由が却って人間にとり労苦と苦悩やさらには懷疑的絶望の源泉ともなってくる。このようにして、人間の理性が時には特定の実践的場における善の実質的内容を洞察把握することが困難不可能となり、従って人間の理性がその有限性や無力性、さらには二律背反的性格を暴露するにいたる時、人間の理性はまさにその本来の意味や機能を喪失せるものにほかならないこととなる。つまり、人間の理性はその二律背反性、あるいは有限性、さらには無力性を顕わにする時、それは最早人間の実践的行為を予料的投企的に媒介する能力を失ってしまうからである。人間は自由なる行為者として理性的実存であるに拘わらず、人間が真に理性的となり、深く自由を実現せんとする程、却って言わば不自由となつて了う。人間の理性は所詮人間の理性なのであって、言わば神の全智全能なる理性ではない。もちろん、このような人間理性の有限性や二律背反性は日常平凡の世界においては生じえないのである。日常平凡の世界においては、人間理性はそうした有限性や二律背反性を示さず、何程の支障もなく、また其程の困難もなく、人間の行為を予料的投企的に指導媒介しているのである。しかし、われわれ人間が、真に非常非凡なる現実と直面せる場合に、そうした人間理性が支離滅裂や四分五裂に陥り、遂には現実の行為を予料的に媒介することができないという体験や境位に遭遇するという事実のあることは、何人も否定できまいと思う。そして、こうした体験や境位は、単なる妥協や無為や判断中止というような消極的逃避的生に止まることを欲しないかぎり、やがては絶望的懷疑や痛酷なるニヒリズムを経て、われわれをやがては宗教の次元や世界に導いていくのでもある。ルッターはある箇所ですべて述べている。「物事は汝（人間のこゝと）の悟性に従つて行われるものではなく、汝の悟性を超えて運ばれるものだ。……何所へ汝が往くべきか、

これを汝が知らないことが、汝の往くべきところを正しく知ることなのだ。……汝を教えて汝の歩むべき道を汝に示そうとする者は汝ではない、すなわち人間ではない、被造物ではない、むしろ我(神のこと)みずからである。」(七つの悔改の詩篇) 私はここでこれ以上ルッターに閑説しようとは思わない。(ルッターについては、拙論「ルターとカントとマルクスにおける自由の問題」富山大学紀要「経済学科論集」創刊号、昭和二十八年三月発行を参照されたい。)ここではただ理性的自由の限界や有限性や二律背反性と宗教との関係を指摘することができれば、それでよいのである。

次に私は、実践理性、あるいは道德的自由の他の面における根源的な限界や有限性について触れたいと思う。道德的自由についてはすでに先に述べたのであるが、一体当為ということとは、人間がまさに感性的にして同時にまた理性的でもあるという二重性格にもとづいてこそ成立するのであった。つまり、人間はその本質的普遍たる実践理性の道德法の立法者であるにかかわらず、その本質的普遍に背反逆する悪への傾向を根源的に内にもっており、その故にこそ道德的当為は成立するのである。だから、道德の立場は、恰もこうした悪への傾向、すなわち人間の本質的普遍たる理性の立法に背反逆する傾向や可能性をまず前提とするのである。道德的自由は原理的形式的には人間のこうした本質的普遍たる理性を否定する感性的傾向をさらに否定克服するという二重の否定において実現されるのである。だから、道德的自由の成立には、まずそうした人間の本質的普遍たる理性に背反逆する自由、すなわち所謂「根本悪」や「悪への傾向」や「悪の可能性」が不可欠的契機となっているのである。

ところで、われわれ人間が、道德的良心を鋭敏にして、自己の内面を余すところなきまでに直視すればする程、自己がみずからの内にいろいろの形やさまざまな次元においてそうした根本悪に根深く、あるいは根強く繫縛纏綿せられているものであることを自覚せざるをえないのである。なるほど、道德的自由はそうした根本

悪を否定克服するところに成立するのである。が、然し、われわれ人間の多くの行為は、深くその内奥を省みればみる程、それが何所までも根強く根本悪に根ざし、根深く根本悪に浸潤せられているものであると言わざるをえないのである。

カントは、こうした根本悪は「根絶する」*verüügen* ことはできないが、「克服する」*überwinden* ことはできるとした。しかし、もし根本悪にして、その都度全く完全に克服することのできるものであるならば、それは例え根絶されえないものであるにしても、道徳的自由にたいしてはそれ程の難問や限界を残さないものとなり、従って根本悪とも呼ばれる必要のないものとさえなるとも言えるであろう。もちろん、これは克服するという言葉の意味や内容にかかわることでもあるが、然しとにかく根本悪は決してこれを全く完全に克服することができるといふような微弱な力ではないのである。例えば、ここでフロイド流の心理学や深層心理学などのシェーマを思い浮べてみてもよいであろう。根本悪は、克服したと思つても、姿を変え、所を移して、いろいろの形やさまざまな次元において、立ち現われてくるような根深く、根強いものなのであり、だからこそ根本悪とよばれるのである。例えば、また、唐突かも知れないが、われわれは時あつて、愛について語るのであるが、一体われわれは他者としての汝をどこまで愛しうるものなのであるか、愛他や汝への献身のうちに自愛が何らかの形で忍びこんでいないだろうかといったような問題をここで省りみてもよいであろう。

ともあれ、われわれの道徳的良心が鋭敏になればなる程、われわれは自己の行為がそうした根本悪に深く浸潤纏綿せられているのに気付かざるをえないのである。そうした根本悪やさらには原罪の体験は優れた道徳的自覚に達せる人々が様に告白しているところによつても明白であろう。例えば、次にパウロの有名な言葉を引用しよう。「わが欲するところの善はこれをなさず、反つて欲せぬところの悪はこれをなすなり。然れば善をなさんと欲する我に悪ありとの法をわれ見出せり。われうちなる人にては神の律法を悦べど、わが肢体のう

ちに他の法ありて我が心の法と戦い、我を肢体のうちにある罪の法のもとに虜とするを見る。噫われ悩める人なるかな、この死の體より我を救はん者は誰ぞ。」(新約聖書、ロマ書、第七章)人間の内に宿る罪の法にあらうことのできぬ自己の惨めさと無力の自覺に責めさいなまれていたアウグスティヌスはこのパウロの告白のうちに自己の姿をまざまざと見出し、「人間はなんという深淵であろう」と叫んだのである。そこには「深淵の人間」*homo abyssus*の体験と自覺が語られている。また、例えば、親鸞は「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」(歎異抄)と悲嘆し、「一切の群生海無始より已来乃至今日に至る迄穢惡汚染にして清淨の心なし、虚假詭偽にして真実の心なし」(教行信證)と述懐したのであり、またさらには「誠に知ぬ。悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚のかずにいることをよろこばず、真證の證に近づくことを快まず、恥づ可し、傷むべし」(教行信證、信卷)とも告白懺悔したのであった。浄土真宗において「二種深信」が語られる所以であろう。又ルッターも「人間のわざは人間の眼を惹き善らしく見える。しかしそれは死に至る罪に相当するものであるに相違ない。人間のわざは外観は善く見える。しかし内部は汚物で充滿している」とし、こうした死に至る罪は「たとえ外的に善らしく思われても、内的には悪しき根を持つわざである」としたのである(藤田孫太郎訳、ルター選集、I、ハイデルベルクの宣言、第三及び五)。

以上のように、人間の自由なる道德的行為は、それが単に道德的立場に止まるかぎりには、その内において深く根本悪に繫縛纏綿せられたものであり、そのかぎりわれわれが道德的良心を鋭敏にし、道德的自由の内面を言わば隅々にいたるまで深く内省する程、却って根本悪に繫縛せられた不自由な自己を見出さざるをえないのである。ルッターは次のようにも語っている。「墮罪以後の人間の自由意志は看板にすぎない。自由意志がその力の及ぶかぎりのことをやっているかぎり、自由意志は死に至る罪を犯すのである。何故なら、自由意志は

罪の虜であり、奴隷であるからだ。それは自由意志を無であるかの如くいうのではなく、自由意志は全く悪を為すことに自由であるという意味である。」(同書、ハイデルベルクの宣言、第十三)又ルッターはその同じ箇所であウグステインを引用して次のようにも述べている。『アウグステインはその著「御霊と儀文」で言う、

「恩寵なき自由意志は罪惡的なものを為す力を有するにすぎない」と。彼は又「ユリアヌスに対して」という著書の第二巻で言う、「汝らは自由意志を自由であると言う。しかし自由意志は實際奴隸的意志である」と。』

このように、人間の道德的意識が高まり深まり、そうしなければなる程、自己が深く根本惡に束縛纏綿せられた不自由なものであることを知り、さらには自己が罪の主体であるにほかならないと痛感することにより、遂には道德的自由の主体としての自己そのものに懷疑し、絶望せざるをえなくなるのである。

人間が真に深く道德的自由に徹していく程、却つて不自由を痛感せざるをえないということは、極めて大きな矛盾であると言わねばならないであらう。これはまさに道德的自由の自己矛盾、あるいは限界、さらには有限性と呼ばれてよい事態であらう。人間の道德的自由は、善への可能性と惡への可能性との矛盾するものの統一として、根源的に自己矛盾的なのであり、あるいはまた人間の道德的當為は善が却つて惡を自己の否定的媒介の契機としてもつことによつてのみ成立するのであるかぎり、恰もその故にこそ人間の道德的自由は、それが何所までもそうした道德的當為の立場に止まるかぎりは、矢張りどこまでも根本惡に束縛纏綿せられたものとして、これから超脱することのできない苦惱深淵の実存として、まさに限界的有限的な実存であると呼ばれるものであることは承認されてよいであらう。

このようにして、人間の道德的実存がその限界的有限性を暴露し、痛酷なる虚無的絶望に陥り、従つて人間の実存が遂に罪に縛られた不自由な主体であることを自覺するにいたる時、矢張りそこに宗教の門が開かれてくるのである。宗教は、人間が單にその道德的自由に安住し、あるいは自己の小さな善を傲慢に誇り、さら

には並の業績を偽善的に自負するような立場には無縁のものであろう。人間が、自己を道徳的に極めて悲惨なものとして、その罪業の深さに虚無的に絶望懺悔する時にのみ、こうした罪業深重の罪人の救済として宗教の立場が現われるのである。だから、真実に自己の罪惡深重の自覚に達する程、われわれは宗教の立場に近づいていくのである。「善人なほもて往生す、況や惡人をや」（歎異抄）といわれる所以である。とにかく、宗教の立場は、ややペダンティックに聞えるかも知れぬが、人間がその実存の根源的な内在的矛盾に撞着した時、そうした単なる相対的な自己内在的立場を超越して、自己の実存の深い根源に徹し、そうした根源的な言わば超越的絶対者のうちに新たな生命や眞実存在を生きたところにある。それは道徳の次元とは全く異なり、之を超えたものである。

私はここではこれ以上道徳と宗教との関係や宗教の意義を追求することは控えたいと思う。ここではただ人間の道徳的自由の限界や有限性を指摘し、道徳がやがて必然に宗教に連関することを明らかにしたかったのである。

われわれは今まで人間の道徳的自由の構造や意義を明らかにし、進んでそれがいかなる意味において限界や有限性をもつかということについて述べてきたのである。このように、人間の道徳的実存の領域においても、その自由はまさに限界のある有限なる自由なのであり、従ってわれわれは単にこうした限界のある有限なる道徳的自由にたいするオプティミズムのみに安住し、そうした道徳的自由の不斷の開発進歩完成ということのみを人生觀の基調とするわけにはいかないのである。

私は、前の節とこの節において、人間の理性的自由が、その悟性の領域においても、また実践理性の領域においても、それぞれ一種の限界や二律背反や有限性をもつことについて述べてきたのであるが、ここで次の事柄について一言注意を加えておくことにしよう。それは、すなわち、私は決して単に人間の理性の限界や有限

性のみを認めて、そうした理性のもつ正当な意義と価値とを無視、あるいは軽視しているのではないということである。私は人間理性の言わば無限性やあるいは理性の特権や神話といったものを無批判的に安易に肯定礼讃する単なる理性主義には賛同することができないのであるが、しかしまたそれが人間存在においてもつ正当な意義と価値を肯定することを決して忘れていたのではないのである。私はただ、批判的精神に従って、一面において人間理性の意義や価値を認めながらも、他面においてそれに固有の限界や有限性をも明らかにし、理性の現実を全体としてその真実の姿において評価したのである。この小論が余りに人間理性の限界や有限性を示すに急であるからといって、私の立場が決して単なる非理性主義でもないということを注意しておきたいと思う。

3、人間存在における根源的有限性

最後に、私は、人間の実存そのものの根源に関して認められる、言わば人間実存の根源的有限性とでも呼べるものについて述べることにしよう。

人間の実存が、ほんらい一種の生命体として、死の必然的運命を免れないということは、他の動植物的生命体と何ら変らない。これは、ほんらい生命一般にみられる、生命の増殖に伴う生命の周期的交替、つまり新しい世代の生命の誕生や成長にかわる古い世代の生命の老衰や死滅ということにもとづくことにほかならないのである。しかし、人間の実存は、それぞれ意識的自覚的単独者として、この必然的運命としての死を単独に覚悟して死んでいかねばならないという特別の境位におかれているのである。ここでそこにみられる問題について少し触れることにしたいと思う。

人間の生命は根源的に、例えば、「死へ向って進んでいる存在」*Sein zum Tode*なのであり、死という終末

のある生命として、その「終末に向って進んでいる存在」 Sein zum Ende なのである。(M. Heidegger, Sein und Zeit) 人間がどれほど自由な、自覚的行為者であるにしても、しかし死の必然的運命を免れることは全く不可能なのである。古来、人間は死の運命を免れ、不老不死となるために、時には魔術に、或いは科学にさえも、その救いの手段を求めて止まなかったのである。不死永生ということは人間生命にとつては抜き難き要求なのであり、それは決して単なる道徳上の要請、つまり善人が永い生活の途上において必ず何時か善果をもつて報いられ、悪人が必ず何時か悪果をもつて報復されるべきであるというような観念のみから成立しているものとは言えないのである。人間生命にとって、その生命の否定としての死去死滅ということは本質必然的に嫌悪忌避されるのである。しかし、人間にとつて不死永生ということがまだどれほど願わしいものであるにはせよ、所詮生命体としての人間存在は死の必然的運命から免れることはできない。人間の存在がどれほど実存的自由を有するとはしても、それは決して死の必然から解放された自由であるのではない。人間の实存はその根源において死に繋がれ、死に縛られたものなのである。人間は、如何にするも、この死との繋がりを断ち切ることはできないのである。人間の自由の根源には、それをもつてしても如何ともすることのできないところの、人間の自由を遥かに超越した生命一般に本質必然的な死の運命としての不自由が根を張っている。それは、人間の自由をもつてしても、如何ともすることのできないものであり、人間の实存の根源に横たわる運命的必然性であるかぎり、人間存在における根源的有限性と呼ぶことができるであろう。このように、人間はその実存の根源においては、全く有限なるものなのであり、それは不斷に死の終末に向いつつその生命を生きているのである。いや、念々刻々の瞬間の内には常に死の可能性が手を差し伸べているのである。言わば、人間の生命は刻々死につつあるのである。われわれはその意味で生死一枚の生命を生きているのであり、また生死一枚の死に死んでいくのである。ここからして、人間がその生命を真に自覚的に生きようとする場合、死の不安

は元より、さらには人生についての夢幻感や無常感などが避けることのできないものとなつてくるのである。われわれ人間は、日常平凡の多忙な生活においては元よりそうした死の必然的運命のことを忘却して生きているのではあるが、しかし真実に死をばらむ自己の生命の姿を見つめた時、そうした生命のどうにもならない夢幻感や無常感の体験が必ず強い力をもつてわれわれに迫ってくるのである。そこにこそ、古来より語られてきている、有限性と無限性、あるいは時間性と永遠性の関係という問題が、切実なる実感を伴つて、われわれに解決を迫る根本問題として立ち現われてくる。つまり、有限なるものが無限なるものに帰一し、無常なるものが常住なるものと合一して生きるという立場は、正に宗教の立場に外ならないであらう。

われわれは、前の節において、人間が自己の内に罪惡の深重なるを自覺して、これを救済の慈悲思籠によつて超克せざるをえない所以を説明したのであるが、この節でもまたわれわれは、人間の実存そのものの死という根源的有限性に動機づけられたどうしようもない夢幻感や無常感からしても宗教的解説へと進まざるをえないと言わねばならないのである。もちろん、この場合、人間の罪惡に動機づけられた救済の宗教的立場と人間実存の死という根源的有限性に動機づけられた宗教的立場とは直ちに同一ではないであらう。キリスト教はより多く前者の立場にあり、仏教はより多く後者の立場に立つのである。前者はより多く罪惡と救済恩籠とが根本的連関をなし、後者はより多く死の迷妄と解脱諦悟とが根本的連関をなすとも言えよう。然しもちろん真鸞の浄土真宗は前者の罪惡深重の自覺をも重視していることは言うまでもない。従来より、正統なる宗教は必ず何らかの形で本質的にはこうした人間存在にまつわる永遠なる限界状況としての罪と死という根源的有限性にかわるものとして成立してきているのであり、こうした罪と死の問題に十分説得的に直面していない宗教は未だ低級未熟なる宗教なのであり、又これら以外のさまざまな人間存在の周辺のなるものに動機づけられたものは擬似宗教、あるいは似而非宗教にほかならないのである。（この点については、拙論「富山県における宗教

意識の社会学的分析」、富大経済論集、第六卷第一号、昭和三十五年七月発行参照）

ここで私の宗教的立場について端的にひと言だけ述べておこう。私の宗教的立場は、究極的には、有限なる相対者にたいし空間において超越的に相対する絶対者を考える立場ではない。そうしたものはそれ自身相対者にほかならないのである。私は、相対者としての人間が、悟性的自由や道德的自由の有限性や更にその根源的有限性の認識や体験を媒介にして、四分五裂に苦しみ、絶望懺悔に悩み、夢幻無常に泣きつくすはてにおいて、そうした人間実存の全体的根源的自覚と体認のうちにやがて云わば彼岸から絶対者とよばれてよい新しい力が現成し、こうした形においてそうした絶対者が単なる相対者としての実存を包摂救済せしめるといふ、大乘仏教の聖道門に所謂空や無の立場をとるものである。

しかし、何れにしても、人間実存における罪と死をめぐる根源的有限性はこのようにして宗教の立場においてのみ真に深く無限性に帰入し、そこにおいてのみ無常は真に深く常住と合一することになるであろう。そうすることによってのみ、真に深い人間の自由が獲得されるであろう。

私はこれまで人間実存のもつ理性的自由の有限性を三つの観点から考察し、悟性的自由と道德的自由の有限性と最後に人間実存そのものの根源的有限性について述べてきたのである。人間の実存にとって理性的自由は成程その特権であり、その偉大性を示すものであるには相違ないが、しかしそうした自由は上述のさまざまな意味と領域において限界や矛盾をもっているのである。従って、われわれは、こうした有限なる理性的自由を単に安易に謳歌し、その進歩完成のみを樂觀的に人生觀的理想とし、その開發育成が必然的におのずから人間を完全なる絶対者に直線的に導いていくとする近代的自由主義の人間觀や世界觀は未熟不十分たるを免れないと言わねばならないのである。

近代精神の一つの特徴であるところの「自由、平等、博愛」の概念は実はもとキリスト教徒における魂の在

り方を示す言葉であつたといわれる。すなわち、それにおいては、人間は神の恩寵により神の生命と合一することにより、真に自己の最も深い根底に歸入し、真に自己自身となるのである。そこでは、人間は一切の繫縛を脱して真に自由であり、また神の前において平等である。そこでは、また人間は神の愛、すなわち聖靈を承けて、靈的に一つであり、神の愛に基づいた友愛、所謂隣人愛も成り立つとせられるのである。そして、こうした宗教的民主主義の精神としての自由や平等が、博愛と共に、近世初期から一八世紀までの歴史のうちに、理性的人間の自由、平等、友愛という政治的社会的民主主義の精神に転化してきたのであつた、といわれる。こうした関連において、近代の自由主義精神や理性的自由の概念は多くの歴史的な意義と価値をもつということは疑うことのできないところである。しかし、それにしても、それは尚これまで述べてきたような意味において、さまざまな限界や矛盾をもち、そのかぎり有限にして、相対的なものであるため、われわれはそうした理性的自由の相対性や有限性の立場の止揚克服として矢張り真実の宗教の立場に進まざるをえないのであり、そこにおいて始めて真に深い人間の自由に到達することができるのである。われわれはそうした根源から人間存在を深く全体的に認識し、そうした観点からの人間觀を形成するために、この小論でそうした人間の存在性格や更にはそのさまざまな限界や有限性ということについて述べてみたのである。